

CAPÍTULO 6

Cultura, Universalidade e Relativismo

Síntese:

1 Cultura, “tradição” e modernidade

A McDonaldização do mundo?

Indigenizações da modernidade

Integração-diferenciação. “Tradição” como modalidade cultural de mudança

Leituras principais e de aprofundamento

2 Cultura enquanto teoria antropológica e cultura enquanto política da identidade

Cultura na política da identidade. O essencialismo estratégico

Cidadania e multiculturalismo. Modelos de gestão da diversidade cultural.

Cultura enquanto teoria antropológica: uma perspectiva processual.

Leituras principais e de aprofundamento

3 Etnocentrismo e relativismo. Do relativismo metodológico ao relativismo cognitivo e ético

Leituras principais e de aprofundamento

4 Cultura e direitos humanos: noções elementares

Algumas conjunções: direito à cultura; direitos *como* cultura; direitos *versus* cultura.

Quem são os portadores de direitos humanos?

Universalismo/relativismo: os limites de uma dicotomia

Atividade formativa

Leituras principais e de aprofundamento

Resultados de aprendizagem:

-Compreender em que medida o hibridismo cultural não é novo e situar os conceitos que procuraram no passado dar conta dele.

-Destringir entre tradicionalismo e arcaísmo.

- Compreender o princípio da dialética homogeneidade / diferenciação na organização global da diferença cultural.
- Desconstruir a dicotomia tradição/modernidade.
- Compreender porquê as tecnologias industriais e a economia capitalista não são em si homogeneizadoras da diversidade cultural.
- Perceber a diferença entre multiculturalismo enquanto objeto de estudo e enquanto projeto de gestão da diversidade cultural; entre multiculturalismo e multiculturalidade.
- Formular as grandes linhas de debate entre multiculturalismo e universalismo.
- Reconhecer a diferença entre a aceção antropológica e a aceção comum ou política da noção de cultura.
- Reconhecer as diferentes facetas do etnocentrismo.
- Destriçar entre diferentes versões do relativismo e identificar os problemas de algumas delas
- Identificar a base cultural do discurso dos direitos humanos.
- Identificar alguns dos novos desafios e questões levantados pela globalização do discurso dos direitos humanos.
- Complexificar a oposição direitos humanos universais / diferenças culturais.
- Saber articular a dimensão social e individual do ser humano no quadro do debate acerca das entidades portadoras de direitos humanos.
- Problematizar a oposição universalismo / relativismo na relação entre direitos humanos e diferenças culturais.
- Saber problematizar esta oposição à luz de um caso concreto.

1. CULTURA, “TRADIÇÃO” E MODERNIDADE

A “McDonaldização” do mundo?

A compressão do tempo e do espaço através da interconexão à escala mundial de sociedades, “culturas”, instituições, pessoas, ideias e capitais a que se costuma chamar “globalização”¹ tem estado na base de duas suposições correntes: i) o triturar acelerado das diferenças culturais no processo de mundialização; ii) a homogeneização e a convergência dar-se-iam num único sentido, o da “ocidentalização” hegemónica de modos de vida e visões do mundo². O termo “McDonaldização” expressa a mesma ideia de maneira metafórica.³

No entanto, a hibridização cultural agora associada à globalização, a recentes condições transnacionais, entre-culturais e ao cosmopolitismo (e.g. Hannerz 1996, 1997)⁴ é apenas um desdobramento recente daquela que é há muito documentada pelos antropólogos. A transformação cultural é algo inerente a todas as sociedades, nenhuma permaneceu estática. Assim como todas se viram forçadas a adaptar-se, de uma maneira ou de outra, a um meio que não controlam – já por si um motor interno de mudança -, sociedade ou coletivo algum esteve

¹ Há quem prefira o termo “transnacionalidade” para designar esta condição comum de interconexão e mobilidade através do espaço e das fronteiras nacionais (Hannerz 1996, Ong 1999: 4, Schiller 2004) e reserve “globalização” para o processo de integração mundial dominado por sistemas capitalistas de produção, distribuição e comunicação e protagonizado por conglomerados multinacionais e organizações supranacionais.

² Nesta suposição destaca-se a centralidade atribuída aos *media* no processo de globalização. Imagens, sons e ideias aterram no povoado mais remoto, passando a fazer parte do quotidiano e do conjunto de materiais disponíveis com que as pessoas aí constroem as suas identidades, percecionam o seu meio e a relação que estabelecem entre elas. A noção de uma cultura global homogeneizada decorre em parte da importância de alguns centros euro-americanos na produção e difusão de conteúdos. No entanto, em primeiro lugar e de acordo com estudos etnográficos sobre o consumo dos *media* (e.g. Abu-Lughod 1997, Ginsburg et al 2002, Spitulnik 1993), o corolário da homogeneização por via dos *media* é afinal bem mais incerto. Os significados de um produto mediático não são determinados desde a origem, no lado da produção, mas são construídos sobretudo na última etapa, no lado do consumo, que ocorre em contextos sociais particulares e variados. É assim que uma forma cultural “ocidental” não oblitera necessariamente a diversidade local, pois a seleção, atribuição de sentido e uso desses produtos depende dos contextos sociais de receção. Uma telenovela americana não é vista da mesma forma no Texas, em Teerão ou em Amesterdão. O modo como as mensagens aí contidas são recebidas é imprevisível, pois os recetores não são passivos quanto àquilo que lhes chega. Selecionam-no e misturam-no criativamente com as próprias formas e ideias locais (Morley 2006, Strelitz 2001). Em segundo lugar, se é verdade que os *media* podem ser uma ferramenta de cosmopolitismo ao fornecer as condições tecnológicas para uma abertura “local” ao mundo “lá fora”, também podem viabilizar, no sentido inverso, uma maior fechamento transnacional no local de origem para quem está “lá fora”, como é o caso das comunidades migrantes. A televisão por cabo ou satélite, por exemplo, pode potenciar um maior encapsulamento nas identidades culturais de origem em detrimento de uma abertura ao que é novo no meio social envolvente (Hannerz 2004).

³ Curiosamente, uma equipa coordenada pelo antropólogo James Watson (1997) resolveu tomar esta metáfora à letra e estudar a o modo como a cadeia McDonald’s foi incorporada localmente em cinco metrópoles asiáticas (Hong-Kong, Tóquio, Pequim, Seul, Taipé). Em vez de um fator de homogeneização cultural global, este sistema foi indigenizado em instituições locais que não só diferem de estabelecimentos da mesma cadeia em sociedades euro-americanas, como o uso e sentido que têm entre os próprios consumidores asiáticos das diferentes cidades estudadas é muito variável: desde um restaurante distinto para jantares de casais novos-ricos, até um local onde estudantes de liceu fazem os trabalhos de casa depois das aulas, passando por um destino de lazer de famílias de três gerações ao fim de semana.

⁴ Para uma caracterização do cosmopolitismo enquanto categoria analítica e as suas muitas variantes culturais e políticas, ver Hannerz (2004)

sempre completamente fechado, imune a influências exteriores. Todos se fizeram de trocas com o exterior, não se devendo presumir que foi a expansão europeia a inaugurar esses fluxos ou que não teria havido contactos com sociedades *outras* que não esta.

Neste sentido a mudança cultural e as “externalidades” são constitutivas de todas as sociedades. É por serem inerentes a elas e não um fenómeno específico ou excecional que a pertinência do conceito clássico de *aculturação* – o processo de contacto cultural pelo qual grupos assimilam traços de outros – tem alguns limites. Além disso, a antropologia americana na origem deste conceito (cf. García 2007) tratou no início a questão daquilo a que se chamava o “contacto de culturas” sobretudo do ponto da vista das consequências visíveis desse contacto, como numa operação aritmética: que traços culturais uma sociedade transfere para outra ou adota dela, somando-os aos seus próprios. Ficariam por explorar, além das relações de poder e dominação (ver secção “político”), as lógicas que regem este processo de comunicação. Mais do que tratar “culturas” como vasos comunicantes, que simplesmente dão e recebem, há que perceber as dinâmicas deste contacto e os seus efeitos diversos – efeitos esses que tanto podem ser homogeneizadores como diferenciadores. É o que a antropologia mais recente tem feito e, ao fazê-lo, tem contestado oposições como tradição/mudança, cultura/modernidade.

A questão da mudança cultural e da aculturação situa-se pois nos primórdios daquela que interroga a suposição segundo o qual diferentes modos de vida estariam a ser englobados de maneira homogeneizadora na dominação “ocidental”. Num conjunto de textos sobre esta questão (1997, 1999a, 1999b, 2002), Marshall Sahlins discute duas ideias relacionadas com esta: i) *os outros* estariam a tornar-se como nós próprios; ii) *os outros* definir-se-iam apenas em reacção à (*nossa*) dominação. Tanto num caso como noutro, é de novo o “Ocidente” que é erigido em bitola e medida de todas as coisas, como se *os outros* fossem intrinsecamente incapazes de outras opções que não a de determinarem-se em função dele.

Indigenizações da modernidade

A partir de vários estudos etnográficos contemporâneos, Sahlins ilustra a dinâmica pela qual os significados e a reprodução local de coisas exteriores – desde as tecnologias industriais ao dinheiro - são absorvidos, subvertidos e colocados ao serviço de visões do mundo e socialidades locais. Exemplos:

i) em lugar de destruir um modo de vida tradicional, a introdução de tecnologias industriais pode até vir viabilizar a sua reprodução – ou mesmo a sua expansão. Longe de se extinguirem, como se chegou a vaticinar, os caçadores-recolectores estão “vivos” e recomendam-se. Veja-se o caso presente dos Inuit do Alaska – os “esquimós” da idade do petróleo⁵ - e outros grupos da região, cujo modo de vida e economia de subsistência hoje é tornado viável precisamente devido a meios modernos de produção, transporte e comunicação (espingardas, motas de neve, telemóveis e veículos todo-o-terreno). A eficiência na caça, na pesca e na recolção encontra-se agora na razão direta da sua dependência da economia

⁵ “Esquimós” é um etnónimo pejorativo com que grupos vizinhos se referiam aos que se designam a si próprios por Inuit.

capitalista. Mudaram muito, por um lado – e pouco, por outro. Mas além disso, não se limitaram a sobreviver;

ii) “dominam a dominação” capitalista. Ainda referindo-se aos Inuit estudados por Jorgensen (1990) e infirmando a previsão do desaparecimento do modo de vida de subsistência, Sahlins (1993) salienta que as tecnologias modernas foram afinal investidas nesse mesmo modo de vida e utilizadas através de relações tradicionais de produção e distribuição. Mais ainda, como o seu modo de produção é estruturado pelo parentesco - um sistema de clãs patrilineares -, o efeito da tecnologia foi um florescimento geral da tradição, desde a intensificação de relações de reciprocidade entre parentes até à revitalização de rituais de Inverno ligados a ideias de reciprocidade entre homens e animais, passando pelo alargamento da esfera da socialidade tradicional a Inuit vivendo noutras partes dos Estados Unidos. As avionetas de que agora dispõem não só lhes permitem alargar as áreas de subsistência até onde se encontra a caça, permitem-lhes também visitar mais facilmente parentes noutros locais da região, de acordo com a socialidade associada à economia de subsistência. Coexiste assim, em suma, uma determinação da parte dos Inuit em manter a “cultura” tradicional, e ao mesmo tempo, uma aceitação pragmática da tecnologia moderna.

iii) Sahlins refere ainda um exemplo – melanésio, desta feita - de “dominação da dominação” ocidental/capitalista para manter e expandir as concepções locais de existência. Os Enga na Nova Guiné usam a riqueza dos Europeus para financiar o parentesco, a política tradicional, os rituais e outras atividades centrais no seu modo de vida. A relação com o capitalismo internacional permitiu-lhes desenvolver a sua própria ordem cultural. Os rendimentos provenientes do trabalho migrante e da produção de café, entre outros, fizeram com que as grandes trocas cerimoniais interclânicas tivessem recentemente florescido e ganho uma vitalidade que nunca antes haviam atingido. Cresceram em frequência e magnitude quer quanto aos objetos transacionados, quer quanto ao número de participantes. Alianças clânicas debilitadas foram reativadas, as redes de parentesco tornaram-se mais extensas e fortaleceram-se. Como conclui Sahlins (1993), em vez de ser a antítese de uma ideia de comunidade, o dinheiro foi a via para ela. Notas de banco de elevado valor substituíram as conchas como valores-chave trocados, ofertas de Toyota todo-o-terreno passaram a complementar as ofertas tradicionais de porcos. Capturado em obrigações recíprocas e compensações matrimoniais, o dinheiro que circula nestas trocas não é “consumido”, antes permanece em circulação.⁶ Aos olhos de um burocrata ou de um economista do *desenvolvimento* isto pode ser encarado como irracional desperdício. Mas do ponto de vista das pessoas em questão, desenvolvimento pode significar outra coisa: a sua própria “cultura” em maior e melhor escala (Sahlins 1993: 17).

Contra a ideia de que o dinheiro gera forçosamente uma visão do mundo contratual e impessoal⁷, J. Parry e M. Bloch (1989), mostraram como são, afinal, as visões do mundo existentes aquilo que gera maneiras particulares de entender o dinheiro. As transações materiais

⁶ Ver a questão das esferas de troca na secção na secção “o económico”.

⁷ *Idem* nota anterior.

são também estruturadas pelas relações sociais -- em vez do contrário. Não há, pois, contradição necessária entre a economia monetária e um modo de vida tradicional. Nos exemplos aqui apontados, quanto mais bem-sucedida é a participação na economia monetária, maior parece ser a participação na ordem indígena: a partilha com os parentes aumenta com o rendimento. Tradicionalismo não é portanto sinónimo de arcaísmo. Pode até, precisamente por isso, ganhar novo fôlego.

Mais do que uma recusa de relação com o capitalismo e o sistema mundial, suas mercadorias, tecnologias e comodidades, mais do que uma "resistência" – contra-hegemónica ou não - à modernidade, significa um desejo de indigenizá-los. Como o mesmo autor alega num outro lugar (1999b: 21), "o capitalismo é planetário no seu âmbito, mas não é uma lógica universal de mudança cultural". Por outras palavras, em vez de os outros se tornarem mais como nós (para o formular como em argumentos correntes), o projeto pode ser antes o de tornarem-se mais como eles próprios.

Integração-diferenciação. "Tradição" como modalidade cultural de mudança

Não teria pois sentido opor tradição e modernidade⁸. Segundo Sahlins (1993: ix), se o mundo se unificou por via da expansão do capitalismo ocidental, também se rediversificou por via das adaptações indígenas a essa globalização. A integração global e a diferenciação local seriam até certo ponto concomitantes. Ou seja, a diferenciação desenvolver-se-ia agora como resposta à integração mundial em nome da autonomia cultural local. Neste sentido Ulf Hannerz (1992) sugere, tal como Sahlins, que se é correta a ideia de que existe agora uma "cultura mundial", isso não significa homogeneização ou replicação da semelhança. Significa antes uma organização integrada da diversidade. As lógicas de diversificação não são, de resto, um fenómeno completamente novo. Lévi-Strauss notara já a um outro propósito que a diversidade cultural decorre menos do isolamento de vários grupos do que da relação entre eles. Ou seja, ela assentaria numa disposição dos grupos para desenvolver os aspetos contrastantes das respetivas "tradições", numa espécie de processo de diferenciação mútua. Assim a diferença, como refere A. Appadurai (2005) [1996] numa fórmula com ressonâncias estruturalistas, "é mais contrastiva do que uma propriedade substantiva das coisas".

Mesmo fenómenos contemporâneos amplos de mobilidade e desterritorialização, como o turismo de massas, as migrações e as situações diaspóricas, só superficial e apressadamente podem ser equacionados com um panorama de uniformidade ou ser incluídos na lista dos supostos fatores de uniformização. O turismo não só é ele próprio culturalmente diferenciado como pode promover novos tipos de diferenciação e reterritorialização da cultura, configurando "lugares" para consumo turístico (cf. Cardeira da Silva 2004, Crick 1985); uma mesma diáspora é internamente diversa mesmo quando produz identificações semelhantes - como por exemplo mostrou J. Leal (2011) para segmentos da diáspora açoriana no Brasil e nos Estados Unidos, os

⁸ Modernidade foi aqui evocada no singular, como ideia contraposta à de tradição e como um novo quadro de manifestação e constituição da diversidade. Mas a modernidade pode ela própria ser múltipla, ou seja, diferentes sociedades gerariam as suas próprias versões da modernidade (Kahn 2001)

quais se reportam transnacionalmente a um mesmo referente cultural de origem -, ou produz ela própria identificações diferenciadoras, como mostrou S. Trovão (2010) para segmentos na diáspora Gujarate no Reino Unido e em Portugal, os quais põem a uso referentes coloniais ou pós-coloniais diversos.

A cultura é também agora vivida e usada de maneira mais auto-consciente, tanto como valor a ser defendido, como enquanto emblema da identidade de grupo. Porém, não se deve daí presumir que estas versões da cultura são por essa razão menos autênticas do que no passado - uma perspectiva que parece implícita na historiografia da linha da "invenção-da-tradição", apostada em desmascarar as imposturas do que passa por "cultural" ou "tradicional"⁹. As sociedades que os antropólogos começaram por estudar podiam já nessa altura ser consideradas neo-tradicionais e transformadas pela expansão ocidental - e por contactos com outras sociedades. A cultura dos índios da planície nos Estados Unidos ganhou novo vigor na caça e na guerra com a introdução do cavalo, sem que os Sioux se tivessem tornado menos Sioux por isso. A indigenização de elementos do exterior - tal como a hibridização - é um processo histórico normal, como já se referiu.

Mas mesmo que alguns traços culturais indígenas sejam de facto "inventados" e reificados pelos próprios, como nas versões para consumo turístico que por vezes devolvem ou reprocessam imagens coloniais de que esses indígenas foram objeto no passado, ganharam agora valor identitário e são reificados de maneira específica. Adota-se este estereótipo e não aquele, ou de maneira diferente da de grupos vizinhos que haviam sido submetidos às mesmas imagens coloniais. Os fenómenos de indigenização e modernização, bem como as invenções e inversões da tradição, são estruturais - e não hipócritas ou inautênticos (Sahlins 1993: 20). Como Sahlins argumenta, já não se trata de um desejo nostálgico de "tipis" e machados índios ou outros "repositórios" idealizados de uma identidade original. Trata-se de com isso afirmar um espaço cultural próprio no sistema mundial. A transformação é pois assimilação e diferenciação ao mesmo tempo. A tradição pode ser um modo específico de mudança e as tradições inventadas, quando o são, são-no nos termos específicos dos grupos que levam a cabo essa invenção.

De novo, da mesma maneira que a localização se acentua com a globalização, também a diferenciação se desenvolve com a integração. A globalização da modernidade tanto produziu semelhança (a economia capitalista, instituições como o Estado, a educação formal e procedimentos standardizados que se generalizaram) como diferença. É também neste sentido que as diferenças culturais são cada vez mais atos de diferenciação, tal como as identidades culturais são atos de identificação cultural (Baumann 1996: 95). Tal pode reproduzir-se ou articular-se, de resto, com processos a outros níveis analisados atrás no âmbito da etnicidade e da relação entre identidade e cultura. É de lembrar, também a este propósito, que um grupo étnico não é um grupo cultural. Como se referiu atrás, grupos de mesma língua e cultura podem ver-se como distintos, do mesmo modo que grupos de base cultural diferente podem não criar identidades étnicas separadas. Um grupo cultural pode nem sequer desenvolver uma identidade étnica ou uma consciência de grupo.

⁹ Veja-se a este respeito a paródica descrição do Renascimento na Europa como "invenção da tradição" (Sahlins 1993: 7-9)

Um caso nas ilhas Trindade estudado por T. Eriksen (1993) ilustra bem este tipo de dinâmicas. Antes de se integrarem em larga escala no processo de modernidade por via do Estado, da escolarização de massas, dos *media*, da urbanização e da mobilidade social, os trindenses de origem indiana não apresentavam uma identidade própria como “indianos” nem a consciência de uma cultura própria ou sequer interesses comuns. A preocupação com a “preservação da cultura” deu-se com esta integração. Foi a partir dela, nas gerações recentes, que começou o interesse pela Índia na procura de raízes, embora estas gerações, ao contrário das anteriores, já não falem línguas indianas. Além disso os seus antepassados, chegados às ilhas Trindade no século XIX como trabalhadores contratados, eram de castas baixas e rurais, e não tinham nenhuma identidade social como indianos. Mas o tipo de cultura que os seus descendentes tentam recriar no presente é uma cultura de castas altas, sobretudo brâmanes. Portanto a cultura que tentam revitalizar e veem como antiga e prestigiante é algo de qualitativamente novo e recente. Como conclui Eriksen, o conceito de indiano tal como é utilizado em Trindade é um produto trinidense¹⁰.

Este caso corresponde também a uma tendência contemporânea em que a procura consciente e organizada de raízes (de um passado ancestral na forma de antepassados, coisas ou lugares) é um fenómeno eminentemente urbano, com meios e lógicas urbanas (por exemplo recorrendo-se a meios informáticos para buscas genealógicas, a operadores turísticos para viagens temáticas de encontro com as raízes culturais). A propósito desta tendência em que a “cultura tradicional” passa de um dado rural para um anseio urbano, G. Baumann refere que (1999: 83) “aqueles que sentem que têm raízes não têm necessidade de procurá-las, e muitos dos que as têm querem afastar-se delas”. Não é de facto incomum que gerações atuais procurem reviver formas “tradicionais” que a geração dos seus avós seguia sem consciência delas ou sem conhecer outro modo de vida e das quais a dos pais procurou, por seu turno, esquecer – eventualmente esforçando-se até por escapar a uma posição de minoria envergonhada ou estigmatizada (por exemplo, deixando de falar a língua de origem e desincentivando os filhos de aprendê-la). O processo de reencontro com a “cultura tradicional”, à semelhança dos fenómenos de folclorização (Castelo-Branco e Branco 2003), implicou portanto que se tivesse entretanto desenvolvido alguma distância em relação a ela, o que possibilita que ela seja olhada de um ponto de vista exterior, como um objeto. Este tipo de engajamento está também na base, de resto, de fenómenos de transformação de aspetos da cultura local em património e de mercadorização da cultura (para exemplos elucidativos no contexto português ver Godinho 2010, Raposo 2004).

Nada disto implica, porém, que estas identificações não sejam em si mesmas “genuínas” e não gerem novas autenticidades. Exigir que elas se acompanhem de um regresso efetivo num modo de vida remoto, despido de signos da modernidade e que se presume culturalmente puro e intacto não tem sentido e é suscetível de ser vivido como uma agressão por parte de pessoas e grupos de cuja autenticidade se duvida.

¹⁰ Encontra-se uma variante desta lógica no exemplo clássico dos Bisa da (agora) Zâmbia estudados por C. Mitchell (1956). A dança Kalela foi uma forma cultural nova criada como emblema distintivo dos Bisa num contexto mineiro multiétnico, não uma bagagem rural que estes tivessem mantido intacta e transportado para um contexto urbano.

Leituras principais:

APPADURAI, Arjun: 2005 (1996), "Disjunção e Diferença na Economia Cultural Global", in *Dimensões Culturais da Globalização*, Lisboa, Teorema.

HANNERZ, Ulf : 1997, "Fluxos, Fronteiras, Híbridos. Palavras-Chave da Antropologia Transnacional", *Mana*, 3 (1): 7-39.

SAHLINS, Marshall: 1997, "O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I e II)", *Mana* 3 (1-2) Rio de Janeiro.

Leituras de aprofundamento:

CASTELO-BRANCO, Salwa E; BRANCO, Jorge F. (eds). 2003. *Vozes do Povo. A Folclorização em Portugal*, 1 vol., Oeiras: Celta Editora.

LEAL, João: 2011, *Azorean Identity in Brazil and the United States. Arguments About History, Culture and Transnational Connections*, UMass Dartmouth, Tagus Press.

SAHLINS, Marshall: 1993, "Goodbye to 'Tristes Tropiques': Ethnography in the Context of Modern History", *Journal of Modern History*, 65, March: 1-25.

TROVÃO, Susana: 2010, "Gerindo Dinâmicas Pós-coloniais a Partir de Interpretações Diferenciais do Sistema-Mundo Colonial: Uma Perspectiva Metodológica do Transnacionalismo", in S. Trovão e M. Rosales (eds.) *Das Índias. Gentes, Movimentos e Pertenças Transnacionais*, Lisboa: Colibri: 101-127.

2. CULTURA ENQUANTO TEORIA ANTROPOLÓGICA E CULTURA ENQUANTO POLÍTICA DA IDENTIDADE

O percurso atrás foi necessário para contextualizar a caracterização que hoje pode ser feita da própria noção de *cultura*. Esta apresenta agora duas faces que importa distinguir. De um lado, aquela que corresponde à sua aceção antropológica contemporânea, enquanto conceito ou categoria analítica; do outro lado, a aceção com que circula nos usos comuns, na arena pública, nos *media*, nos tribunais (e.g. a "defesa cultural") e, em suma, numa esfera onde "cultura" não só passou a ser um vocábulo corrente como adquiriu uma feição política ao ser convocada em lutas identitárias, em discursos sobre identidade nacional e imigração, em reivindicações ligadas ao multiculturalismo e aos movimentos indígenas, ou no que é em geral designado por política da identidade ou do "reconhecimento" (i.e. reconhecimento de certas categorias de pessoas numa sociedade). Começaremos por considerar primeiro esta dimensão para caracterizar depois, em contraste, o que se entende por *cultura* na teoria antropológica.

Cultura na política da identidade. O essencialismo estratégico

A cultura tornou-se um termo chave nos Estados multiétnicos, sobretudo depois do colapso dos impérios coloniais. Passou a ser utilizada como instrumento de mobilização política e de identidade (Wright 1998). Não só se investe conscientemente na "cultura" enquanto fator de identidade num mundo globalizado e transconectado, como já se referiu, como a cultura é tornada em *coisa* e utilizada como emblema em lutas com uma dimensão política. Pode tornar-se uma base argumentativa, por exemplo, para reivindicar direitos coletivos à autodeterminação ou uma fonte de valores suscetíveis de serem convertidos num instrumento político. Internamente, em primeiro lugar, ao fornecer uma sustentação poderosa para a mobilização e solidariedade de um coletivo na defesa dos seus interesses. Externamente, em segundo lugar, para conquistar o apoio de outros grupos, da opinião pública, governos e instâncias internacionais. Sociedades indígenas, por exemplo, passaram a ver-se e a apresentar-se a si próprias como "culturas" para fins de interação política no sistema mundial contemporâneo e nos *fora* ou organizações globais para reivindicar determinados direitos (territórios, patentes e outros recursos; cf. Brown 2004 para a questão do patenteamento cultural). No caso das sociedades euro-americanas, quase todas multiculturais pelo menos nas metrópoles, trata-se sobretudo de reivindicar perante autoridades políticas uma maior igualização de relações entre os diferentes grupos e identidades culturais existentes (Turner 1994: 419).

Cidadania e multiculturalismo. Modelos de gestão da diversidade cultural

Neste contexto o multiculturalismo tem significado duas coisas. Pode ser entendido no sentido descritivo, como uma simples constatação de facto, caracterizando a variedade de grupos e populações que compõem os Estados-nação contemporâneos. Trata-se, mais propriamente, de multiculturalidade. Mas adquiriu também um outro sentido, político ou programático, relativo à reivindicação do reconhecimento oficial da pluralidade cultural e um tratamento público equitativo de todos os grupos culturais por parte do Estado. Tal pode implicar, entre outras medidas ou respostas normativas, programas de ação afirmativa ou quotas dirigidas a determinadas categorias de pessoas como forma de corrigir e compensar os efeitos das discriminações de que são ou foram objeto no passado (os membros dessas categorias poderão por exemplo integrar contingentes com acesso especial à administração pública, às universidades e a outros serviços e programas).

O modelo multicultural, simplificadamente apontado como de tipo anglo-saxónico, tem vigorado sobretudo nos EUA, Canadá, Reino Unido e alguns países do norte da Europa, tendo também conhecido um desenvolvimento importante na Índia, com programas de afirmação positiva dirigidos aos antigos intocáveis (*scheduled castes*) e *adivasis*. Este modelo tem sido oposto ao modelo assimilacionista, identificado com a França, o qual tende a remeter a expressão das diferenças para a esfera informal, sem reconhecimento oficial. Isto é, as diferenças são consideradas um assunto do foro privado, ao qual o Estado é alheio, sendo nesse alheamento que exprime a sua neutralidade perante as diferenças. Apenas reconhece cidadãos

individuais, independentemente das respetivas identificações étnicas, religiosas ou linguísticas (para as diferentes versões do - e perspetivas sobre - multiculturalismo ver e.g. Grillo 1998; Kimlicka 1995, 2012; Taylor e Guttman 1994).

O multiculturalismo como modo de gestão da diversidade cultural tem sido por vezes acusado de promover uma certa essencialização e fechamento de “culturas”, e de as ver como entidades fixas e imutáveis (Vertovec e Wessendorf 2009). Tal leva, por exemplo nos *media*, à sistemática confusão entre as práticas culturais dos imigrantes e aquilo que se presume ser a sua cultura de origem, mesmo quando estes imigrantes viveram a maior parte da vida nos países de acolhimento, (Cuche 2001). O multiculturalismo estaria assim a contribuir para a cristalização artificial dos grupos culturais e para tornar a sociedade numa federação de comunidades étnicas. Os riscos deste tipo de multiculturalismo seriam de três tipos: i) o de encorajar as pessoas a definirem-se sobretudo pela pertença à sua comunidade étnica ou religiosa, em vez de como indivíduos; ii) o de favorecer a conformidade, a uniformidade e o controlo social interno dos indivíduos nessas comunidades por parte de puristas que impõem a sua versão da identidade cultural como a única autorizada e que policiam qualquer “desvio” a ela; iii) o de acabar por induzir o separatismo e a fragmentação étnica da sociedade, o que iria precisamente contra a integração social que pretendia promover¹¹.

No entanto, o multiculturalismo tem muitas versões e não implica forçosamente a negação da cidadania individual, com a correspondente igualdade de direitos e deveres, nem a ideia de valores universais, como os direitos humanos (ver adiante). Os dois termos não têm de ser colocados em oposição pois não são necessariamente incompatíveis. Há versões úteis do multiculturalismo, já que existe ainda um grande desfasamento entre a retórica do universalismo da cidadania e da unidade da humanidade, formulada em abstrato, por um lado, e, por outro, o respeito de facto pelos direitos das pessoas concretas, na sua inserção particular. Perante certas formas de exclusão as identificações étnico-culturais podem, em certas circunstâncias, ser o recurso instrumental mais viável e estratégico para o acesso à cidadania.

É possível, embora difícil, conciliar ambas as coisas. Como o colocou M. Vale de Almeida (2005, ver também 2004, 2007), um ponto de partida claro parece ser o de que ninguém deve ser discriminado em razão das suas origens ou identificações, da mesma maneira que ninguém deve ser acantonado a elas ou obrigado a definir-se unicamente por relação a elas. É por isso que não seria líquido criar uma política cultural a partir do Estado, pois ao ser ele a definir, de cima para baixo, quais os componentes étnicos e culturais da sociedade estaria a contribuir para fechar os indivíduos nesses grupos de pertença. Em contrapartida, o Estado não pode ignorar que existem diferenças e identificações particulares, e que pode haver exclusões em função delas.

Cultura enquanto teoria antropológica: uma perspetiva processual

Tanto estes debates políticos, quanto o próprio entendimento do facto multicultural como uma coexistência de várias culturas num determinado espaço são informados por uma

¹¹ Estas conotações do multiculturalismo explicam que por vezes se prefira a noção de *interculturalidade*, por colocar a tónica na inter-relação e abertura entre grupos, e afastar a da simples coexistência fechada.

noção de cultura que não é hoje perfilhada pela antropologia. É uma noção em que a cultura é vista como coisa, uma propriedade fixa ligada a uma população e ao território em que esta população supostamente se enraizaria desde tempos imemoriais. Trata-se de uma ideia que remonta a G. Herder, um pensador alemão do início do século XIX, que entendia a cultura como a emanção do espírito de um “povo” particular, expressa nas “tradições populares” de uma nação. Nesta perspectiva a ideia de cultura dissocia-se da de “civilização”, vista como um processo universal regido pelo progresso e o triunfo da razão técnico-científica sobre a natureza e a humanidade primitiva. Ao contrário da noção de civilização, é antes entendida, nesta aceção romântica, como uma propriedade única de cada população, sendo o que a diferenciaria face a outras: a cada coletivo, uma cultura própria. Por outras palavras, em vez de “Cultura” no singular, como processo civilizacional de cariz racional-científico, figuram no plural “culturas”, de cariz linguístico, material, simbólico. Se se abre aqui o caminho a um entendimento relativista, desalinhado do quadro evolucionista e etnocêntrico de então, em contrapartida também toma forma a ideia de “culturas” como entidades fechadas e mutuamente exclusivas dentro das quais cada um vive. É esta noção de cultura como algo de que se é *membro* ou algo que se *tem* - uma bagagem - que não é hoje partilhada pela antropologia, como se verá, mas que se encontra vulgarizada no discurso corrente e está no centro da política da identidade¹².

O que entendem, então, os antropólogos e outros cientistas sociais por “cultura”? Independentemente do modo como aparece caracterizada e objetivada em diferentes perspectivas teóricas (focadas noutra secção), a cultura diz respeito a um tipo de conhecimento tácito que se adquire e é gerado em sociedade, no envolvimento com outros indivíduos¹³. Não

¹² Numa recapitulação sumária, a crítica à noção de “cultura” no interior da antropologia passou especificamente por imputações de homogeneidade e coerência interna – atribuindo-se-lhe o escamoteamento de inconsistências, desigualdades e hibridizações –, e por imputações de estabilidade e equilíbrio – que escamoteariam a historicidade e os processos de mudança (e.g. Brightman 1995, Clifford 1988, Friedman 1994, Rosaldo 1993 (1989), Wolf 2001).

Nessa crítica foram especialmente visadas duas tendências associadas ao seu uso: a essencialização – a transformação de um processo numa essência, de uma construção num dado, de uma questão numa evidência, de um produto da ação humana num facto da natureza – e a reificação – a transformação de uma abstração numa coisa, ou num organismo, inclusive com propriedades causais, – (Appadurai 2005,[1996], Barth 1994, Borofsky 1994, Keesing 1994). Por este motivo, a noção de cultura prestar-se-ia a enfatizar separações e diferenças, sendo nesta medida um instrumento que contribuiria para a alteração dos *outros* e funcionaria como um sucedâneo de “raça” (Abu-Lughod 1991), em cuja crítica estivera na primeira linha.

Porém a reificação ou coisificação – tornar conceitos em coisas – não é inerente aos conceitos em si. Antropólogos clássicos como Radcliffe-Brown (1973) [1952] também advertiam que não se observa uma “cultura”, mas comportamentos e artefactos, e que a palavra cultura não denota uma realidade concreta, mas uma abstração. A reificação deve-se sim a alguns usos e interpretações dos conceitos. Nesse sentido qualquer conceito pode ser alvo dela, não exclusivamente a noção de cultura. E não é por isso que se prescinde de conceitos. Além disso, precisamente porque de acordo com o seu estatuto epistemológico conceitos são abstrações, não coisas nem a realidade, eles não negam à realidade fronteiras fluidas, diversidade interna e mudança.

O problema com a noção de cultura, por conseguinte, residiu sobretudo nas suas reificações, nos aspetos de separação e diferença absoluta entre sociedades e na ligação linear a uma ideia de “povo”, comunidade, unidade étnica ou sociedade definida como totalidade com limites dados. Ou seja, residia na ideia de cultura e sociedade (ou grupo étnico) como entidades congruentes.

¹³ O ponto focal das definições clássicas de cultura era de facto o comportamento aprendido em sociedade – os sentidos e práticas adquiridos na vida social – no qual residiria o potencial para a diversidade humana, individual e coletiva (cf. Kroeber e Kluckhohn 1952). Era esse o núcleo de significado da noção de cultura. Os contextos teóricos em que ela foi utilizada é que variaram e projetaram nesse uso diferentes tonalidades. Ora, ao focarem sobretudo aspetos de integração, coerência e estabilidade, algumas perspectivas teóricas (em especial a da “cultura e personalidade”, o funcionalismo e o funcionalismo-estrutural, mas também nalguma medida o interpretativismo e o estruturalismo) contribuíram para emprestar à noção de cultura conotações adicionais, ainda que extrínsecas conceito em si em si (Brumann 1999).

Estas conotações geradas por ênfases teóricas específicas acentuaram-se também por via da antropologia americana. Como refere A. Kuper (1999), foi aí que mais se fez sentir a influência do funcionalismo de T. Parsons, com a repartição do estudo da sociedade e da

se trata pois de “cultura” no sentido de erudição ou alta cultura, por exemplo, que faz dizer-se de uma pessoa que “é culta”¹⁴. É relativa a ideias, valores, práticas, maneiras mais ou menos partilhadas de ver e entender o mundo que emergem como coordenadas de navegação na vida coletiva¹⁵.

Porém a cultura não é uma entidade fixa. Não é, tão pouco, uma entidade, com uma existência própria, independente dos indivíduos. Não é algo separável das relações sociais tal como elas se desenrolam no dia-a-dia. Aquilo a que chamamos cultura é apenas uma abstração artificial. Em si mesma não tem conteúdo concreto, não é uma coisa em si, capaz de fazer coisas. Isto é, embora seja real, não tem uma existência própria separada desta socialidade (não apenas presencial, mas incluindo os media)¹⁶. A cultura não é tanto algo que se tem, mas algo que vai sendo feito por uma variedade de pessoas.

São as pessoas que, na relação umas com as outras, a vão criando e transformando – é portanto um produto intersubjetivo. Não é bagagem, ou *chip* que programaria indivíduos como clones, mas sim, para utilizar uma metáfora de G. Baumann (1999: 26), um concerto ou uma sessão jazzística de improvisação. Pode ser comparada à música que um conjunto de indivíduos vai produzindo de maneira mais ou menos improvisada a partir de coordenadas comuns, isto é, de uma improvisação guiada, sem pauta nem maestro, com base nalgum conhecimento partilhado. À medida que tocam vão criando uma realidade nova. Essa música só existe no ato

cultura em dois campos disciplinares separados. Tal teria, no passado, levado a antropologia americana a centrar-se nos aspetos mentais (em símbolos, ideias, representações, valores), que foram assim constituídos em objeto de estudo autónomo, desligado da ancoragem social e dos aspetos de diferenciação social (quando não eram transformados numa explicação, i.e., como aquilo que determinaria por si só os comportamentos). Ainda segundo Kuper, na tradição europeia, em contrapartida (na senda de Durkheim, Marx, Weber), ideias e relações sociais continuaram a ser estudados como aspetos fortemente relacionados entre si, portanto não separáveis.

¹⁴ A definição de “cultura” avançada por Tylor em 1871 (1958), na sua obra *Primitive Culture*, é uma das primeiras a diferenciá-la claramente de uma aceção erudita, considerando-a “um todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costumes e quaisquer outros hábitos e capacidades adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade (*tn*)”.

¹⁵ Neste sentido a cultura tem alguns pontos de contacto com a noção de *habitus* proposta por P. Bourdieu (2002 [1972]), um conhecimento incorporado que faz com que as pessoas tenham uma noção de como se comportar sem que tenham de refletir constantemente no que fazem, como andam ou como falam, e que é engendrado na prática por indivíduos relacionando-se uns com os outros. É por isso que não preexiste propriamente a esses indivíduos – ou só lhes pré-existe até certo ponto. Ele vem de trás, não o inventam do nada e apresenta uma relativa estabilidade, mas apenas se manifesta como produto sempre emergente e nunca acabado de pessoas concretas.

¹⁶ A noção de cultura como algo independente dos indivíduos, acima deles e dirigindo as suas ações teve de facto no passado expressão entre alguns antropólogos, como no caso de A. Kroeber (1917). No contexto em que surgiu esta perspetiva a intenção, tal como em Boas, era sobretudo a de contrapor cultura a “raça” e de afirmar que as diferenças humanas resultavam de um comportamento aprendido, não da natureza – o que na altura era científica e civicamente bastante progressista. Kroeber referiu-se à cultura como uma entidade superorgânica, não redutível a fatores raciais, e como uma realidade com a sua lógica própria, só explicável nos seus próprios termos (i.e., culturais) (Barnard e Spencer 2010: 171). Mas acabou assim também por separar a cultura de quaisquer outros fatores (sociais, psicológicos). Pouco mais tarde, porém, E. Sapir (1949 [1932]) localizaria a cultura nas interações entre indivíduos concretos, não separada deles, e contemplando diferenças inter e intra-individuais: “Frequentemente, se não tipicamente, [cada indivíduo] representa mais do que uma subcultura, e o grau em que o comportamento socializado de cada um pode ser identificado [...] com a cultura generalizada de um grupo varia enormemente de pessoa para pessoa [...]. O verdadeiro locus da cultura está nas interações de indivíduos específicos e [...] no mundo de significados que cada um poderá abstrair para si próprio a partir da participação nessas interações. É impossível pensar num qualquer padrão cultural que possa ser relacionado com a sociedade enquanto tal. O conceito de cultura [...] é necessariamente uma ficção estatística” (*ibid*:515-16).

Na verdade, como vários autores referiram, a versão de “cultura” que viria a suscitar fortes críticas nunca terá sido dominante nem entre os antropólogos clássicos (cf. Boddy e Lambek 1997, Brightman 1995, Brumann 1999, Fox 1991, e especificamente Darnell 1997 sobre Sapir, e Urban 1993 sobre Boas).

de ser tocada e a cada novo encontro sofrerá alterações, reajustes e variações. Tal como essa música não existe sem os intérpretes, assim sucede com a cultura, que só existe através do desempenho conjunto de uma variedade de indivíduos. Não é um objeto acabado – esse é um entendimento essencialista da cultura. É um processo, algo que se está sempre a fazer e a moldar na interação com os outros, na atividade social. E se por acaso os músicos decidirem, por um ato consciente e deliberado, fixá-la ou repeti-la tal como julgam tê-la executado na primeira vez – na origem -, tornar-se-á já noutra coisa, como sucede com qualquer “tradição” num novo contexto. Dizer-se o mesmo numa situação nova é já dizer-se algo com um sentido diferente daquele motivado pela situação anterior. A cultura muda mesmo quando se quer repetida.

É por isso que, de acordo com um entendimento processual da cultura, não tem muito sentido falar-se em “cultura de origem” a propósito dos imigrantes e das suas condições de integração nos países de destino (Cucho, 1999: 165). Mais uma vez, a cultura não é um pacote compacto que se possa trazer nesta deslocação. Não se transporta uma “cultura” como uma mala. O que se desloca são os indivíduos. E estes indivíduos, imigrando, vão adaptar-se a um novo contexto e interagir com outros culturalmente diferentes. Desses contactos vão resultar outras elaborações culturais. A noção de “cultura de origem” não dá conta desta transformação inevitável, porque supõe a cultura como um todo acabado que é transponível intacto para um novo contexto. Contudo, muda o contexto, muda “a cultura”. No caso dos filhos dos migrantes, já nascidos no país de acolhimento, a noção de “cultura de origem” ainda é mais desadequada uma vez que não cresceram sequer no país dos seus pais.

Por isso se não é falsa a ideia segundo a qual a cultura é herdada, apenas em parte é verdadeira, porque não é herdada à maneira de um património que passa de geração em geração. É adquirida junto da família e em interação com ela, mas também na interação regular com outras pessoas. É neste quadro social mais geral que ela se constrói em elaboração permanente. Ou seja, a cultura é flexível, não pode ser fixada num conjunto de traços estereotipados. Não é um dispositivo que produziria cópias idênticas de indivíduos, determinando o que são, pensam e fazem. Tão-pouco a língua que falamos determina o que dizemos e como o dizemos uns aos outros – aliás, ao ser falada a língua vai sendo ela própria transformada. A cultura apenas proporciona algumas coordenadas de partida para navegar no mundo. Há sempre uma margem de jogo onde está a liberdade e a criatividade dos indivíduos. Por isso ela está sempre a refazer-se. Em pouco tempo pode mudar a maneira de falar e de se cumprimentar, de encarar o casamento, de lidar com o nascimento e os rituais funerários, de lidar com a natureza ou a pobreza, etc.

Mas a cultura é também dinâmica precisamente porque não é inteiramente uniforme e homogénea. As suas peças não se integram totalmente umas nas outras. Pode haver disputas em torno dos significados que orientam as vidas coletivas. Ela é internamente diferenciada e negociada em termos de categorias de género, idade, classe, por exemplo: homens e mulheres, chefes e subordinados, ricos e pobres, novos e velhos podem não ter as mesmas perceções sobre o mundo em que vivem.

Além disso, cada um de nós não apresenta apenas uma só inserção coletiva, um só sistema de navegação cultural ou de produção de sentidos, em interação com um só conjunto de pessoas. Combinamos vários, de muitas maneiras. Além de participarmos numa coletividade nacional, étnica ou religiosa, inserimo-nos também numa região ou numa comunidade

linguística particular, alinhamo-nos em várias categorias sociais, ocupacionais, recreativas e cívicas: estudantes ou trabalhadores, “góticos”, montanhistas, *motards*, ambientalistas, militantes de um partido político, *maçons*, escuteiros... Por outras palavras, as clivagens culturais não recortam blocos simples, homogêneos, coexistindo lado a lado como um mosaico ou uma manta de retalhos. Pelo contrário, as identificações culturais intersejam-se, cruzam-se e agregam-se de maneira complexa, produzindo combinações múltiplas, flexíveis e variáveis.

É por isso que não se pode presumir “as culturas” como unidades separadas ou paralelas, como sucede em certas visões multiculturalistas das sociedades contemporâneas. Há várias continuidades, núcleos de inteligibilidade comum, assim como há descontinuidades entre uma grande variedade de conjuntos possíveis. A cultura não está especialmente associada a um grupo com fronteiras precisas, seja qual o nível de análise a que nos coloquemos - para cá ou para lá do Estado-nação. A noção de *subcultura* partilha, em certa medida, da mesma visão essencialista, isto é, a de múltiplas culturas coexistindo numa unidade nacional maior, mas sendo cada uma delas distinta, uniforme e consensual. Esta noção na verdade apenas transfere o problema para um outro nível, para unidade mais pequenas.

Em suma, o conceito de cultura apresenta hoje duas faces divergentes: na aceção do senso comum, a cultura é entendida como o modo de vida ou tradição partilhada de um grupo. Faz-se aqui equivaler “grupo étnico” e “grupo cultural”, ou comunidade política (Estado-nação) e comunidade cultural. As “culturas” seriam unidades distintas e separadas, internamente homogêneas e integradas, e envolveriam valores e sentidos relativamente fixos. Na perspetiva antropológica a cultura é mais fluida, menos uniforme e unanimista. É entendida menos como uma herança, ou um produto acabado, do que como um repertório relativamente aberto de estilos e modos de conduta, um conjunto de valores pragmáticos sempre em construção. Daí que alguns antropólogos prefiram utilizar o adjetivo “cultural” em vez do substantivo “cultura” (e.g. Abu-Lughod 1991, Appadurai 2005 [1996], Borofsky 1994, Keesing 1994). De qualquer modo, e independentemente desta opção, na investigação propriamente dita os antropólogos usam não tanto este vocábulo mas todo um vocabulário diferenciado no âmbito das análises especializadas dos fenómenos sociais e culturais (como a religião e o parentesco, por exemplo). Por isso, se o termo “cultura” desaparecesse, nem por isso deixariam de continuar a analisar as diferentes maneiras de se ser humano.

Porém, mau grado justificadas críticas (cf. nota¹¹ e ainda Fox e King 2004, Kuper 1999) mesmo entre aqueles que preferem conservá-lo (e.g. Barth 1994, 2002, Yanagisako e Delaney 1996 Hannerz 1996), o termo “cultura” faz agora parte do vocabulário público e tem uma existência social e política que não só não pode ser ignorada, como deve também ser ela própria objeto de estudo (Bruman 1999, Grillo 2003). Por outras palavras, o que importa não é censurar como erradas e desmascarar como falsas as retóricas essencialistas associadas aos usos comuns (“leigos”) da noção de cultura – e ainda menos riscar o vocábulo do léxico da disciplina. É antes estudá-las como qualquer outro fenómeno social e perceber como, em que contextos concretos, porquê, para quê e com que efeitos elas têm força e se tornam apelativas. O próprio recurso a uma retórica essencialista por parte dos indivíduos (por exemplo, por um líder étnico evocando uma suposta unidade ancestral ligando o coletivo que pretende mobilizar) é em si mesmo um ato cultural e não faz menos parte do processo de elaboração da cultura por parte destes. Mas além disso, e mais importante ainda, não se trata apenas de opor um discurso “técnico”

(processual) a um discurso “leigo” (essencialista) sobre a cultura. Como notou G. Baumann (1999: 92-95), as próprias visões leigas oscilam entre um e outro discurso. Se em certas circunstâncias os indivíduos utilizam discursos essencialistas sobre a cultura e afirmam identidades reificadas (*nós somos isto, eles são aquilo*), noutras são levados a recorrer a uma visão processual para interagirem com os mais variados “outros” no quotidiano. As identidades fixas desdobram-se em identificações múltiplas, variáveis e flexíveis, as diferenças absolutas dão lugar a diferenciações relativas (“todas as religiões têm a ver com Deus, cada qual reza à sua maneira”). Trata-se pois de perceber esta oscilação, quando e em que contextos se passa de um discurso essencialista para um processual.

Leituras principais:

BAUMANN, Gerd: 1999, *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*, Routledge. Cap. 7.

GARCÍA GARCÍA, J.L.G, 2007, “Cultura”, em A. Barañano, J. L.García, M. Cátedra, M. J. Devillard; (orgs.), *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*, Madrid, Editorial Complutense.

VALE DE ALMEIDA, Miguel: 2004, “Estado Nação e Multiculturalismo”, in Vale de Almeida, M., *Outros Destinos*, Porto, Campo das Letras.

Leituras de aprofundamento:

TURNER, T. 1994. Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology That Multiculturalist Should be Mindful of it? in D. T. Goldberg, *Multiculturalism. A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.

KUPER, Adam (1999), *Culture: The Anthropologists' Account*, Harvard University Press. (disponível tradução espanhola)

BRUMANN, C. 1999. “Writing for Culture: Why a Successful Concept Should not be Discarded”. *Current Anthropology*. 40 (February).

FOX, R.; KING, B. (eds.). 2002. *Anthropology Beyond Culture*. Oxford. UK: Berg.

3.ETNOCENTRISMO E RELATIVISMO. DO RELATIVISMO METODOLÓGICO AO RELATIVISMO ÉTICO

Referiu-se acima que cada um de nós pode funcionar alternadamente em dois registos na vida concreta e nas relações com os variados outros que nos rodeiam, passando de um registo que postula identidades fixas, ligadas a diferenças absolutas, para identificações flexíveis e diferenciações relativas. Tal leva-nos agora a uma questão vizinha: a do relativismo e etnocentrismo. Como referiu M. Brown (2008), noções populares sobre a relatividade das “culturas” estão quase tão amplamente distribuídas pelo mundo fora como as etnocêntricas,

embora tendam a ser mais silenciadas e a manifestar-se de maneira menos ruidosa. Na sua formulação teórica clássica, o relativismo cultural ficou associado a F. Boas e ao culturalismo americano mas, ao invés do que por vezes se alega, não é um produto exclusivo da tradição intelectual “ocidental”.

Na sua formulação boasiana, o relativismo cultural professa que cada sociedade ou “cultura” é única, qualitativamente diferente e com uma coerência interna própria, sendo por conseguinte absurdo ordená-las umas em relação às outras numa escala valorativa universal. Oposta a esta, o etnocentrismo é a tendência para considerar os valores, práticas e visões do mundo do grupo em que fomos socializados (ou “endoculturados”) superiores aos de *outros*. A distorção etnocêntrica não se expressa apenas no modo como avaliamos os *outros* através de julgamentos morais e hierarquizantes, mas também, de modo geral, em usar na sua leitura parâmetros e conceitos que são sobretudo relevantes - ou que apenas têm sentido - para nós, não para esses *outros*.

Tal como sucede com o etnocentrismo, há muitos graus e variedades de relativismo. Enquanto doutrina genérica, o relativismo cultural clássico foi acesamente criticado nas suas versões mais extremas, a começar pelos próprios antropólogos, sobretudo nalguns aspetos que muitos deles consideram hoje datados – quer face à teoria contemporânea sobre a cultura quer face às próprias características da contemporaneidade. Entre os problemas principais apontados ao relativismo clássico contam-se o de i) tender a exagerar a coerência interna de cada “cultura”, vista como um todo fechado, ii) absolutizar as diferenças e subestimar a possibilidade de as transcender, e iii) implicar um minimalismo moral armadilhado, já que se pode prestar a legitimar todos os abusos. J. Pouillon escreveu que “nos extremos, relativismo e etnocentrismo tocam-se na medida em que ambos fecham cada indivíduo na respetiva cultura. A diferença resume-se a que num caso [relativismo] reconhece-se a pluralidade das prisões, enquanto noutro [etnocentrismo] nem se dá pela existência de uma” (1975: 148, *tn*).

Mas há que diferenciar entre três tipos de relativismo, pois as suas implicações são muito díspares:

Relativismo metodológico. Trata-se de um relativismo meramente descritivo e imprescindível à prática antropológica. Consiste em suspender os juízos de valor sobre as variações do comportamento humano observado, de maneira a poder compreendê-las à luz do contexto social e cultural em que se inserem (ou compreendê-las a partir do ponto de vista nativo). Pode ser também considerado uma forma de contextualismo (Jarvie 1993).

Relativismo cognitivo ou epistemológico. Diz respeito a diferentes formas de conhecimento em diversas sociedades, as quais seriam incomensuráveis entre si do ponto de vista da arquitetura conceptual com que cada uma funcionaria. Ou seja, as sociedades poderiam apresentar conceitos e formas de pensamento tão radicalmente diferentes que a inteligibilidade mútua seria impossível. Levado às suas últimas consequências lógicas, este tipo de relativismo nega a própria possibilidade de comparação ou tradução intercultural – i.e., de encontrar quaisquer equivalências nas diferenças -- logo, o próprio ofício do antropólogo. Porém, embora a tradução de noções, conceitos e formas de pensamento seja sem dúvida difícil e rodeada de

problemas (e.g. a noção de “mana”, Bonte e Izard 1991), antropólogo algum jamais se deparou com formas tão radicalmente alienígenas que desistisse de antemão de as descrever. Além disso, as ciências cognitivas têm mostrado que muitos aspetos da cognição humana são universais, por muito que possam ser infletidos ou modulados pela cultura (Sperber 1985).

Por fim, num planeta cada vez mais interconectado, com uma intensa circulação de informação, ideias e pessoas, a ideia de mundos conceptuais totalmente autónomos e radicalmente diferentes é cada vez mais implausível (Brown 2008). Mas as implicações deste tipo de relativismo seriam também extra-cognitivas, pois não é apenas a inteligibilidade mútua que estaria em causa. A comunicação e diálogo intercultural estariam também comprometidos à partida. Para quê tentar dialogar se é de antemão impossível compreendermo-nos?

Relativismo ético ou moral. Tão ou mais criticado que o relativismo cognitivo, o relativismo moral sustenta que todos os valores são igualmente válidos na medida em que tenham sentido dentro da comunidade que os perfilha. Ou seja, qualquer prática seria defensável desde que essa comunidade a considerasse tradicional. No mínimo, esta posição filosófica tanto pode apelar a uma atitude de tolerância intercultural, como alimentar uma complacência política perante situações repressivas e violentas. Em nome da autonomia cultural esta posição pode de facto implicar, no limite, uma compartimentalização ética passível de inibir qualquer ação em prol dos direitos humanos. Regressar-se-á a este ponto adiante, a propósito da questão dos direitos humanos universais. Se o relativismo metodológico é consensual entre os antropólogos, o mesmo está longe de suceder com este tipo de relativismo. Deve-se ressaltar, porém, que a ampla crítica que suscitou dirigiu-se em boa parte a uma grotesca simplificação imaginária que na verdade poucos antropólogos professaram.

Mas negar que as diferenças sejam absolutas não quer dizer que sejamos absolutamente semelhantes. A semelhança e a diferença radicais são apenas hipóteses caricaturais num debate de extremos. Há um amplo terreno entre eles onde se encontra o mundo concreto em que vivemos. Para compreendê-lo continua a ser necessário não subestimar a importância da diferença, como se viu acima. E o relativismo cultural da antropologia – o metodológico – é imprescindível para estudar a diversidade. Referindo-se à tendência para minorizá-la que vê inerente a algumas críticas do relativismo, C. Geertz (1984: 276) sustenta: “O que há a objetar ao antirelativismo não é que rejeite uma abordagem do conhecimento em que ‘tudo-depende-do-ponto-de-vista’ [o mundo seria da cor dos óculos que cada um usa], ou uma abordagem da moralidade que se limite ao provérbio ‘em-Roma-sê-romano’”. É sim que imagine que essas duas atitudes só possam ser derrotadas colocando a moralidade fora da cultura e o conhecimento fora de ambas. Isto já não é mais possível [à luz de tudo o que a antropologia tem mostrado]. Se queríamos verdades caseiras, devíamos ter ficado em casa (tn)”.

Leituras Principais:

BROWN, Michael: 2008, “Cultural Relativism 2.0”, *Current Anthropology*, 49 (3) : 363-383.

ROWLAND, R: 1987, *Antropologia, História e Diferença. Alguns aspetos*, Afrontamento.

ULIN, R: 1990 [1984], *Antropologia e Teoria social*, Siglo Veintiuno Editores.

Leituras de aprofundamento:

GEERTZ, Clifford: 1984, "Anti-antirelativism", *American Anthropologist*, 86 (2): 263-278.

HOLLIS, M; LUKES, S. (orgs.): 1982, *Rationality and Relativism*, Oxford, Blackwell.

RENTELN, A. D: 1988, "Relativism and the Search for Human Rights", *American Anthropologist*, nº 90: pp. 56-72.

4. CULTURA E DIREITOS HUMANOS: NOÇÕES ELEMENTARES

Como se referiu atrás, os discursos da identidade apropriaram-se da noção de cultura e por vezes usam o seu idioma para reivindicar um maior acesso à cidadania. Ou seja, a linguagem da cultura pode ser usada instrumentalmente para combater a desigualdade - desigualdade de oportunidades, desigualdade perante a lei, desigualdade de direitos humanos. O enfoque na cultura começou, assim, a fazer parte dos movimentos sociais.

Num apanhado histórico, Nancy Fraser (1997) mostrou como esse enfoque começou a integrar o discurso dos direitos a partir dos anos 1970 e correspondeu a uma viragem na gramática das reivindicações políticas. Nos anos 1960 lutava-se na Europa e na América do Norte pela igualdade política e económica de grupos em desvantagem por razões de "raça" e classe. Noutras regiões, (e.g. Sudeste Asiático, América Latina), lutava-se sobretudo contra a exploração neocolonial. Tomava forma algum desencanto com as práticas legislativas e judiciais das democracias liberais e com os resultados dos seus modelos de justiça neutra e de igualdade formal. Os direitos cívicos, inerentes a um contrato social básico entre os indivíduos e o Estado, estavam longe de serem usufruídos por todos os cidadãos por igual – além de se verem excluídos deles os não nacionais (como é o caso dos imigrantes, sobretudo indocumentados). A luta pelos direitos cívicos assente na ideia da igualdade de direitos entre cidadãos individuais começa a dar lugar, em vários casos, a uma outra lógica: a de que a luta contra as discriminações não era apenas uma questão de direitos individuais, mas coletivos ou de grupos – étnicos ou religiosos. As tentativas para combater as discriminações sociais começaram então a focar-se na cultura e em identidades de grupo. Revalorizaram-se marcadores étnicos e raciais antes conotados de maneira negativa, como sucedeu com o movimento *Black Power* e o dos índios americanos. Estes movimentos começaram a criticar o ideal do *melting pot* e a celebrar a sua diferença face à maioria branca. Noutros casos, criaram-se mesmo novos marcadores étnico-raciais, antes inexistentes.

Algumas Conjunções: direito à cultura; direitos como cultura; direitos versus cultura

Tal como o discurso da diferença cultural emerge hoje cada vez mais como um discurso globalizado, o mesmo sucede com o dos direitos humanos. Sendo historicamente específico, é

hoje adotado em contextos bem distantes dos contextos originais, ligados às revoluções francesa e americana. O encontro destas duas linguagens deu já origem a uma abundante literatura antropológica. Jane Cowan et al (2001, 2009) recensearam várias conjunções possíveis entre cultura e direitos. Sumariamente:

Direito à cultura - existem já vários instrumentos internacionais que protegem o direito de um indivíduo “à sua cultura” e a usufruir dela. São os chamados “direitos dos povos indígenas”, direitos esses que de um modo geral encorajam a diversidade e reprovam a repressão de minorias dentro das fronteiras nacionais. Mais uma vez a cultura é entendida aqui como coisa, neste caso uma coisa de valor intrínseco que deve ser protegida (voltaremos a esta questão no final desta secção). É este entendimento que está presente quando aspetos culturais são patenteados.

Direitos como cultura - O discurso dos direitos envolve ele próprio especificidades que podemos considerar como culturais ao acusarem a marca do contexto cultural onde nasceram: por exemplo, especificidades relativas às concepções de pessoa e de socialidade. Nesta linha, o discurso dos direitos é também um discurso que *estrutura* o modo como vemos o mundo. Algumas das noções estruturadoras subjacentes são, por exemplo, i) o individualismo que está na sua concepção, ii) a ênfase de certos aspetos da coexistência humana, como os direitos do indivíduo, em vez de outros, como os seus deveres e as suas necessidades, e iii) o facto de lidar com o sofrimento de maneira técnica e legalista.

Nesta “cultura dos direitos” não só o discurso e as ideias são estruturadores, as práticas também o são. As batalhas pelos direitos humanos implicam que as pessoas se envolvam num certo tipo de processos políticos e legais que favorecem determinadas maneiras de apresentar as violações de direitos, e só essas, bem como os motivos e a subjetividade das vítimas. O que não é apresentado de acordo com esse formato e padronização não chega sequer a ter oportunidade de ser apreciado.

Direitos versus cultura. Esta última formulação da relação entre direitos e cultura começou por ser uma relação de oposição, em que o reconhecimento de um termo parecia implicar a rejeição do outro. Encarar esta relação como uma oposição binária radica num velho antagonismo político-filosófico: o particularismo do romantismo alemão do séc. XIX e o universalismo do iluminismo francês. A expressão recente da tensão entre o desejo de estabelecer direitos universais e a consciência da existência de diferenças culturais assume muitas vezes a forma de um convite a escolher entre universalismo e relativismo cultural, como se estes fossem desde logo necessariamente inconciliáveis. Mas antes mesmo de procurar explorar o terreno de compromisso possível entre ambos, pode ser falacioso e redutor colocar de antemão os conflitos nestes termos. Raramente estão apenas envolvidos direitos e cultura, como o ilustram alguns exemplos:

-Alguns Estados asiáticos defenderam ser justificável resistir a acatar o respeito pelos direitos humanos universais dada a raiz ocidental que lhe atribuem e para poder preservar os seus próprios valores culturais. Porém, as elites que tendem a mostrar-se mais ardentes na defesa dos chamados valores asiáticos são em geral as que noutros aspetos se têm por mais

“ocidentalizadas” e as que abraçaram com mais entusiasmo a industrialização. Na verdade, esta rejeição pode ser mais uma tática política para afirmar a soberania do Estado e para resistir às denúncias internacionais de violência política e de repressão interna dos dissidentes. Por conseguinte, a retórica do relativismo cultural pode camuflar um mero oportunismo político que pouco tem a ver com uma preocupação com os valores culturais.

Além disso, a violência do Estado e a repressão exercida por este pode assentar ela própria em “valores culturais” quando é dirigida contra populações indígenas e informada pelo racismo de elites. As ditaduras militares que se sucederam em vários países da América Latina ilustram-no bem, entre muitos outros exemplos possíveis abundantemente distribuídos por todos os continentes.

-Não tem também sentido apresentar estes dois termos como mutuamente exclusivos numa altura em que são precisamente os grupos mais pequenos e marginalizados dos chamados países do quarto mundo quem usa agora os *fora* internacionais como instâncias privilegiadas para expor as suas reivindicações. Como o coloca Cowan, já não é possível persistir em imaginar um qualquer grupo indígena remoto que nunca tenha ouvido falar de direitos humanos. Assim, um discurso “indígena” que na dicotomia direitos /cultura tende a ser à partida identificado com a polaridade cultura, na verdade é também constituído e transformado pelo discurso dos direitos humanos e pela interação com as instituições internacionais. Isto é, os campos culturais são também hoje decisivamente influenciados por estes significados e relações externas.

Para mais, do mesmo modo que globalização não equivale, como vimos, a “ocidentalização” mas pode envolver rediversificação, também a globalização de valores políticos como os direitos humanos e a transnacionalização de valores jurídicos não equivale a uniformidade. Pode envolver, ao contrário, mais pluralização. Primeiro, ao dar origem a combinatórias flexíveis entre identidades sociais e políticas a diferentes níveis no modo como se lida com os recursos legais disponíveis (transnacionais, nacionais, locais/tradicionais). Segundo, porque os códigos normativos e jurídicos já não são criados num contexto de separação e isolamento (dentro de regimes culturais encapsulados), mas de relação e integração. A interconexão pode dar origem a justaposições e interações entre ordens normativas, morais e jurídicas que se influenciam mutuamente (Wilson 2004). A globalização também se acompanha aqui de vernacularização e de apropriações locais criativas e diferenciadas.

-Por fim, é também por razões internas a um grupo cultural que pode ser redutor uma oposição simplista e em bloco entre direitos e cultura. É certo que a questão da diferença cultural se coloca, por exemplo, a propósito dos cortes genitais femininos e pode envolver diferentes noções de integridade corporal. Mas mesmo nas comunidades em que ela ocorre esta prática cultural não é necessariamente apoiada de maneira consensual. Muitas organizações feministas africanas contestam-na. Mais uma vez, é apenas o relativismo essencializante que postula a cultura como um sistema de significados e valores cortado do exterior, internamente uniforme, partilhado por todos os membros de uma sociedade, e se abstrai das diferenças de poder entre eles ou dos conflitos internos em torno desses valores. A cultura é mais dinâmica e internamente diferenciada do que isso. Regressar-se-á a esta questão adiante. Seja como for, a relação entre direitos e cultura não pode já ser equacionada no quadro clássico da oposição entre universalismo e relativismo, sobretudo à luz de atuais dinâmicas globais e transnacionais.

Quem são os portadores dos direitos humanos ?

Problematizando alguns debates sobre o binómio cultura/direitos, Terence Turner (1997, 2007) procedeu a um balanço incisivo daquilo que constitui uma perspetiva antropológica contemporânea combinando posições universalistas e relativistas. Que entidades devem ser portadoras de direitos humanos? Se uma posição de universalismo liberal postula à partida que deve ser o indivíduo o portador irredutível de direitos humanos, e não entidades coletivas como grupos, "culturas" ou comunidades sociais, por outro lado o que faz de um indivíduo um ser "humano" são as relações sociais que estabelece com outros seres humanos. A ideia de uma natureza humana universal personificada em indivíduos isolados e pré-sociais é uma ficção e uma abstração simplista. "A 'humanidade' não é uma propriedade do indivíduo considerado independentemente das relações sociais, mas sim uma qualidade construída e limitada por essas relações" (Turner 2007: 57).

Enquanto direitos a ser-se humano, estes direitos devem proteger a faculdade de os indivíduos, enquanto agentes sociais, se tornarem humanos. Por isso, se um grupo ou uma categoria social não é sujeito de direitos enquanto tal, poderá sê-lo a partir do momento em que sejam negados os direitos humanos dos seus membros nessa base, isto é, pelo simples facto de pertencerem a esse grupo. Nesse caso, a categoria (um grupo étnico ou racial, grupos indígenas e respetivos territórios, uma casta) poderia ver-se outorgado um direito coletivo que, na sua essência, representa a soma dos direitos dos seus membros.

Tais direitos coletivos – enquanto soma de direitos individuais -- não capacitam portanto essas e outras entidades (por exemplo, as autodefinidas como uma comunidade pelo facto de partilharem uma identidade cultural ou uma religião), a anularem os direitos dos seus membros individuais; tão pouco podem servir de base a pretensões individuais ou grupais para "desenvolver a identidade e os valores próprios a expensas de outros grupos e indivíduos diferentes, ou a impedir a estes últimos um desenvolvimento autónomo e distinto" (*ibidem*: 60).

Em suma, ao tratar "diferenças coletivas como 'humanas' no sentido de diferenças individuais, mas ao mesmo tempo considerando que os direitos individuais implicam uma dimensão coletiva" (*ibidem*: 61) este é um exemplo de um critério capaz de conciliar a dimensão coletiva e individual do 'humano', bem como de fazer dialogar universalismo, por um lado, e, por outro, relativismo enquanto princípio de reconhecimento da importância incontornável das diferenças.

Este debate genérico pode depois ser filtrado de várias maneiras para níveis e contextos mais específicos, como o dos aparelhos legislativos nacionais e o modo como os Estados lidam nas práticas judiciais com a diferença, criminalizada ou não. É em parte por este ângulo que é pensada por John e Jean Comaroff (2004) a tensão universalismo e relativismo num contexto pós-colonial e poli-cultural, onde o aparente embate entre cultura e universalismo liberal parece apresentar-se de maneira extremada, envolvendo condutas perigosas - por vezes mortes - e imputações de bruxaria. Trata-se da África do Sul, uma democracia liberal moderna que preza ao mesmo tempo a indivisibilidade jurídica do Estado e a diferença cultural como direito. J. e J. Comaroff mostram como na prática (ou através de uma jurisprudência prática) se vai inventando um diálogo que tem em conta preocupações africanas contemporâneas sem que se negue a razão legal de raiz Euromoderna (ver também a este propósito Sousa Santos, 2006). Em vez de ver no relativismo e no universalismo alternativas entre as quais se tem que escolher de uma vez

por todas, é preferível encarar a tensão que existe entre ambos como sendo parte de um processo contínuo de negociação de normas locais e globais cada vez mais inter-relacionadas e em permanente mutação - seja no tribunal, na arena legislativa ou nas lutas políticas.

Leituras principais:

COWAN et al (ed.): 2001, *Culture and Rights. Anthropological Perspectives*, Cambridge University Press.

WILSON, R. H: 2004, "Human Rights", in D. Nugent e J. Vincent (eds.), *A Companion to the Anthropology of Politics*, Blackwell: 231-247.

TURNER, T: 2007, "Derechos Humanos" em A. Barañano, J. L. García, M. Cátedra, M. J. Devillard; (orgs.), *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*, Madrid, Editorial Complutense

Leituras de aprofundamento:

GOODALE, Mark: 2009, *Human Rights. An Anthropological Reader*, Wiley-Blackwell.

SOUSA SANTOS, Boaventura. : 2006, "Para uma concepção intercultural dos direitos humanos", in "A Gramática do Tempo. Para uma nova cultura política": Porto, Afrontamento.

WILSON, R. H; MITCHELL, J. (orgs.): 2003, *Human Rights in Global Perspective. Anthropological Studies of Rights*, Routledge.

Atividade formativa

Discussão dos textos:

I-Documentos de imprensa (reportagem e opinião):

i) sobre um projeto-lei apresentado em Portugal à Assembleia da República para criminalizar a MGF.

ii) sobre cortes genitais não terapêuticos (rituais e cosméticos): a "mutilação genital feminina" (MGF) em Portugal e as cirurgias genitais cosméticas no Reino Unido.

II-DEMBOUR, Marie-Bénédicte: 2001, "Following the Mouvement of a Pendulum : Between Universalism and Relativism", in Cowan et al (ed.), *Culture and Rights. Anthropological Perspectives*, Cambridge University Press.

-CARDEIRA DA SILVA, Maria: 2007, "A 'Guerra' Contra a Mutilação Genital Feminina" in A. Frade (org.), *Por Nascer Mulher. Um Outro Lado dos Direitos Humanos*, Lisboa, APF.

Textos de apoio:

-CUNHA, Manuela (2013) "Género, Cultura e Justiça: A Propósito dos Cortes Genitais Femininos [Gender, Culture and Criminal Justice: On Female Genital Cutting]", *Análise Social*, 209 (XLVIII) (4.º): 834-856.

<http://hdl.handle.net/1822/27696>

-CUNHA, Manuela; JERÓNIMO, Patrícia (2015) "Da lei, dos tribunais e das diferenças culturais", in M. Cunha (ed), in M. Cunha (ed), *Do crime e do castigo: temas e debates contemporâneos*, Lisboa: Ed. Mundos Sociais: 3-21.

<http://hdl.handle.net/1822/40111>

Enquadramento da discussão:

Pretende-se identificar algumas das armadilhas de um debate público organizado em dicotomias simples como cultura vs. indivíduo; relativismo vs. universalismo; diferença cultural vs. direitos humanos. A discussão dos textos começa por incidir sobre o tratamento jornalístico dos cortes genitais femininos cosméticos e rituais associados a diferentes etnicidades. Esta discussão é intercalada de um enquadramento da designação "mutilação genital feminina" (MGF) e situando as práticas a que ela se refere no contexto mais geral das intervenções não terapêuticas de modificação genital, femininas e masculinas, de universos culturais próximos ou distantes¹⁷. Procura-se promover uma aproximação reflexiva à designação MGF e ao seu potencial exotizador comparando-a com outras intervenções que procuram modelar o corpo à luz de concepções de pessoa, de sexo/género, fazendo "acertos" na biologia e ajustando as concepções biológicas a esses modelos (cf. Degregori 2001). Por outro lado, assinala-se a diversidade de realidades, sentidos e experiências que se escondem sob a terminologia uniforme MGF, assim como a sua variável envergadura, riscos ou impacto na saúde (Ahmadu 2007). Procura-se sublinhar a necessidade de cautela metodológica no enquadramento do problema, devendo este levar em conta i) que as práticas de modificação genital não existem como uma categoria única, mas ocorrem em coordenadas geográficas, culturais e religiosas muito diversas (Walley 2002); ii) que a categoria MGF é ela própria tão historicamente constituída e envolta em dinâmicas de poder como os fenómenos a que se refere; ii) que a atenção à historicidade de ambas é a única via para contrariar retratos sensacionalistas do problema e para ultrapassar a falsa escolha entre a indiferença cívica do relativismo ético e a cega indignação moral.

A questão do consentimento e do constrangimento social e cultural em sociedades pluriculturais contemporâneas permite desdobrar a discussão em duas dimensões específicas para efeitos pedagógicos, envolvendo elas respetivamente mulheres adultas e crianças. No primeiro caso (adultos) - e como o colocou Maria Carneira da Silva (2007: 23) referindo-se aos riscos de tratar diferenciadamente práticas consideradas nocivas e atentatórias dos direitos humanos consoante se trate de fenómenos culturais de maiorias ou de minorias - se é absolutamente certo que o relativismo cultural tem limites, então há que cuidar que esses limites sejam *universais*, quer dizer, aplicáveis de igual modo a todas as categorias culturais - e não apenas àquelas que correspondem a minorias associadas à imigração. Caso contrário, poderemos acabar por diminuir as liberdades *individuais* de elementos das minorias - no caso, de mulheres de etnicidades minoritárias. Se não são toleráveis práticas atentatórias dos direitos

¹⁷ Incluem-se aqui cirurgias de cosmética genital feminina que são objeto de uma procura crescente sociedades euro-americanas - Portugal incluído - tais como labioplastias ou corte/redução dos lábios menores, vaginoplastias de estreitamento vaginal, redução do capuz do clítoris, entre outras, cuja potencial danosidade em termos de saúde sexual e reprodutiva é comparável à de práticas designadas por MGF (cf. Liao et al 2010; *The Guardian* 2009).

humanos por razões étnico-culturais, em contrapartida a repressão de tais práticas tão-pouco dever ser guiada - consciente ou inconscientemente - por essas mesmas razões. Decorre daqui que se uma "tradição" cultural não pode ser protegida por si mesma em detrimento dos direitos dos indivíduos, isto é, se estes últimos têm direito a resistir às normas e expectativas sociais e devem poder fazer escolhas, tão-pouco devem ver estes direitos diminuídos pela circunstância de se identificarem ou serem identificados com uma determinada "tradição".

No segundo caso (envolvendo menores), aborda-se o tratamento dado nos tribunais a casos de MGF em França, num conjunto de julgamentos recenseados em M. B. Dembour (2001). A França é o único país europeu que instaurou processos-crime contra pais que fizeram circuncisar as filhas, ou contra quem fez a operação. No entanto, contrariamente a países como o Reino Unido e a Suécia, países esses que adotaram leis específicas criminalizando a circuncisão feminina, na França têm sido instaurados processos com base na lei geral sobre ofensas corporais (a opção que prevalece em Portugal). Percorrendo esses julgamentos procura-se i) situar a tensão existente entre princípios gerais (formulados no idioma da lei ou no dos direitos humanos) e a complexidade das circunstâncias locais, ii) encarar relativismo e universalismo como realidades dinâmicas e não como visões do mundo estáticas e irreconciliáveis.

Será também analisado a esta luz, através de recortes de imprensa e do comentário produzido no texto de Cardeira da Silva, o debate sobre a mutilação genital feminina em Portugal, debate esse desenvolvido em torno de um projeto-lei de criminalização da MGF apresentado pelo Partido Popular à Assembleia da República. Tal projeto (inviabilizado) e tal debate tiveram a particularidade de se desenrolarem no desconhecimento sobre a realidade da MGF em Portugal, admitindo-se em ambos que ela seria inexistente ou residual. Este desconhecimento motivou algumas vozes a expressar preocupação quanto às motivações desse projeto, equacionando-as apenas com a uma tentativa de estigmatização de comunidades imigrantes.

Questões a discutir:

-Quais as características-padrão dos acusados nestes julgamentos? Quais as anomalias nesse padrão e quais as suas implicações em termos de jurisprudência?

- Quais os resultados desses processos-crime e como foram variando ao longo do tempo?

-Que argumentos recorrentes são avançados do lado da defesa e da acusação (tendo conta que as duas partes não divergem quanto à matéria de facto: ninguém contesta que a excisão foi praticada e que os acusados correspondem às pessoas envolvidas nela).

-Esses argumentos são alinháveis segundo os binómios universalismo/relativismo, cultura/direitos?

-A adoção de uma posição universalista implicou a opção pela pena de prisão efetiva? Conversamente, a opção pela absolvição traduziu uma posição relativista e o respeito pelos valores implicados na prática da excisão?

-O ativismo cívico e feminista de mobilização contra a excisão enquanto violação dos direitos humanos vai sempre de par com o apelo à criminalização desta prática?